



Symbolische Wegweiser in die Zukunft – wie Texte zur kulturellen Sinnstiftung Brasiliens Entwicklungspfad mitbestimmen

Wink, Georg

Published in:
Mesa redonda

Publication date:
2014

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):

Wink, G. (2014). Symbolische Wegweiser in die Zukunft – wie Texte zur kulturellen Sinnstiftung Brasiliens Entwicklungspfad mitbestimmen. *Mesa redonda*, 29, 15-32.

**„Symbolische Wegweiser in die Zukunft“ –
wie Texte zur kulturellen Sinnstiftung
Brasiliens Entwicklungspfad mitbestimmen.**

GEORG WINK (Berlin)

Wohl kaum einem an Brasilien interessierten Beobachter ist verborgen geblieben, dass sich das Land in den letzten zwei Dekaden gewandelt hat. Brasilien ist eine vergleichsweise stabile Demokratie geworden, die auf selbstverständliche Art einen bedeutsamen politischen Machtwechsel aushielt, den man lange für undenkbar hielt – ohne dass ein Bürgerkrieg eingetreten wäre oder sich die Fronten nennenswert verhärtet hätten. Brasilien ist heute eine Wirtschaftsmacht, der sogar zugetraut wird die Nahrungsmittel- und Energieversorgung der Welt von morgen zu bewerkstelligen. Für die, welche es wissen wollen, gehört es als Forschungsstandort in vielen Bereichen zur Weltspitze. Und als Diplomat wird seine Regierung immer häufiger auf dem internationalen Parkett wahrgenommen und manchmal sogar erhört – nicht nur in eigener Sache, sondern auch zu globalen Problemstellungen. Ob es sich bei diesem Wandel um einen grundlegenden handelt und ob die bislang positiven Ergebnisse von Dauer sein werden, vermag natürlich zum jetzigen Zeitpunkt niemand zu sagen. Aber trotz aller Unwägbarkeiten – die ja nicht nur für das entfernte Brasilien gelten – scheint das „Land der Zukunft“ im 21. Jahrhundert dieser Zukunft um ein ganzes Stück näher gekommen zu sein. Statt Brasilien also weiterhin dichotomisch als den „uns“ völlig fremden Teil des „Südens“, der „Peripherie“ oder der „Dritten Welt“ zu verstehen, könnte man sich auf eine vielleicht noch ungewohnte Überlegung einlassen: Dass sich die Herausforderungen hier wie dort zusehends ähneln und die Lösungsansätze vielleicht sogar vermehrt aus Brasilien zu kommen scheinen.

Dies sind natürlich Impressionen. Daraus eine Hypothese zu verfassen, übersteigt meine Kompetenz als Literatur- und Kulturwissenschaftler, obgleich es mir zu denken gibt, dass auch ein nüchterner Ökonomen wie Nitsch (2010: 60f.) nach einem halben Jahrhundert wissenschaftlicher Beschäftigung mit Brasilien zu ganz ähnlichen Spekulationen kommt und sogar mit der unglaublichsten aller nationalen Parolen flirtet: „Vielleicht ist Gott ja wirklich Brasilianer“. Die in diesem Sammelband vertretenen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen,

von der Soziologie über die Politikwissenschaft bis zur Ökonomie, werden in ihrer Analyse die gegenwärtige Realität Brasiliens kompetent einschätzen können. Mir geht es in meinem Aufsatz um etwas anderes, nämlich weniger um die Realität der brasilianischen Gesellschaft, als um deren Vorstellungswelten. In diesem Ansatz stehen nicht die Fakten und Geschehnisse an sich im Vordergrund, sondern vielmehr wie diese behauptet, gedeutet und begründet werden; als eine diskursive Repräsentation Brasiliens als vorgestellte Gemeinschaft (Anderson 1990: 6).

Von Belang ist dies für die Analyse der Realität dann doch. Nehmen wir das Beispiel der brasilianischen Außenpolitik: Aus politikwissenschaftlicher Perspektive wird der neue brasilianische Anspruch auf *rule making* nicht nur durch die Erklärungsvariablen der Machtverhältnisse und strategischen Interessen begründet, sondern auch durch Normen, unter denen zum Beispiel gesellschaftliche Werte, kulturelle Prägungen, historische Legaten und ideelle Überzeugungen verstanden werden können (Schirm 2007: 43). Die Normen, durch die sich ein Staat in seinem Selbstverständnis und Handeln zu legitimieren sucht, können zwar in der gesellschaftswissenschaftlichen Perspektive in ihrem aktuellen Ausdruck erfasst werden. Ebenso kann die Geschichtswissenschaft deren Entstehung nachvollziehen, etwa als nationale Gründungsmythen und sonstige Symbole kollektiver Sinnstiftung. Aber repräsentiert und verhandelt werden diese Normen seit Jahrhunderten auch in Texten und zwar meist fiktionaler Art: Als allegorische Ausformulierungen, die eine Geschichte der Nation so erzählen, dass sie einerseits glaubhaft und würdig ist und andererseits als Freiraum des Denkens eben nicht direkt von der empirischen Realität abhängig ist. Ist diese Makronarrative überzeugend und wird sie als Wahrheitsregime im Foucault'schen Sinn von gesellschaftlichen Kräften gestützt, kann sie sich als verinnerlichter kultureller Diskurs etablieren und in der *longue durée* die Zeiten überdauern. Und dieser Diskurs wirkt dann auch in Form von Versatzstücken und Allgemeinplätzen als Hintergrundüberzeugung, wenn zum Beispiel ein brasilianischer Außenminister vor der UNO erwägt, welche Rolle prinzipiell einem „Land der Zukunft“ zusteht, jenseits der Faktoren Macht und Interesse. Eben jene Verheißung als *global player*, auf die ich hier anspiele, musste also erst als Fiktion ausgestaltet werden und sich als eine dominante Idee in der Vorstellungswelt durchsetzen. Und um ein Beispiel für die Kontinuität solcher Diskurse zu geben: Als „Land der Zukunft“ wird Brasilien nicht erst seit Stefan Zweig verherrlicht, sondern genaugenommen schon seit der ersten Beschreibung im Jahr 1500, worauf ich in Kürze zurückkommen werde.

Nach dieser kulturwissenschaftlichen Perspektive ist also für den brasilianischen Entwicklungspfad eine Komponente von Bedeutung, die man in Anlehnung an die Begrifflichkeit der neueren Forschung zur Konstruktion nationaler Identitäten als pädagogische Makroerzählung der Nation definieren kann und die ich im Folgenden vereinfacht als „Brasilienerzählung“ bezeichnen werde¹. Die zweifellos durch harte gesellschaftliche Fakten bestimmten ereignisgeschichtlichen Weichenstellungen – die „Entdeckung“ im Jahr 1500, die Übersiedlung des Königshofs von Lissabon nach Rio de Janeiro 1808, die Unabhängigkeit von Portugal als Kaiserreich 1822 und die späte Ausrufung der Republik 1889 – waren durch erzählte „symbolische Wegweiser“ beeinflusst, die überhaupt erst die denkbaren Pfade markierten und mit der Zeit dann einen Königsweg aufzeigten. Um ein Missverständnis auszuschließen und auf die gegenwärtige Außenpolitik zurückzukommen: Natürlich kann Brasilien nur den Anspruch auf eine weltweite Führungsrolle stellen, weil es tatsächlich ein „Gigant“ ist. Die Überseebesitzung zerfiel bekanntlich nicht wie Hispanoamerika in eine Vielzahl von republikanischen Einzelstaaten, sondern konnte das gesamte Territorium erhalten und sogar erweitern. Aber dieser historische Sonderweg Brasiliens steht eben *auch* in einem Zusammenhang mit der langen und mächtigen Tradition der Brasilien-erzählung, die genau dies immer gepredigt hat. In anderen Worten: Die separatistischen und republikanischen Bewegungen in Brasilien, die es ja ebenso wie in Hispanoamerika gab, waren nicht nur den Söldnern des Königshauses Bragança unterlegen, sondern sie konnten auch in der Vorstellungswelt deren Deutungshoheit nicht durch eigene Erzählungen überlagern oder zumindest dekonstruieren, obwohl dies seit der Übersiedlung der Krone von satirischen Schmähschriften (*Pasquins*) in großer Anzahl und mit noch größerer Kreativität versucht wurde (siehe Lustosa 2000). Dass bis heute die irrige Meinung vorherrscht, Brasilien habe die Unabhängigkeit weitgehend auf friedlichem Weg erreicht und sich danach nicht wie die republikanischen Nachbarn in einem ständigen Bürgerkriegszustand befunden, ist just ein nachhaltiger Effekt dieser Deutungshegemonie. Die Brasilienerzählung war also im Sinne ihrer elitären Verfasser sehr erfolgreich: Pragmatisch eingesetzt schloss sie durch den Ausschluss und auch Vereinnahmung von kritischen Gegendiskursen systematisch andere Vorstellungswelten aus – und trug deshalb dazu bei, in einem extrem heterogen geprägten und latent revolutionären sozialen Kontext bis heute die bestehenden Machtverhältnisse in der empirischen Realität zu bewahren. Noch müsste man sagen, denn vielleicht kann sie genau dies zum jetzigen Zeitpunkt

¹ Ausführlich dargestellt wird die Argumentation, die hier nur angerissen werden kann, in „Die Idee von Brasilien“ (Wink 2009).

nicht mehr leisten; eine Frage die ich am Ende des Textes wieder aufgreifen werde.

Im Folgenden werde ich darstellen, wie die dominante und gewissermaßen offizielle Identität Brasiliens im Sinne einer „nationalen Idee“ über die Jahrhunderte hinweg diskursiv konstruiert wurde und in welchem Bezug sie zur kollektiven Sinnstiftung im Brasilien der Gegenwart steht. Ich gehe dabei von der Konstitution der zentralen Elemente dieser Erzählung noch in der so genannten Kolonialzeit aus und zeige daran anschließend, wie dieser Diskurs in Form von „symbolischen Wegweisern“ auf die genannten ereignisgeschichtlichen Weichenstellungen wirken konnte.

Um die besonderen Umstände der Herausbildung der Brasilienerzählung zu verstehen, ist es notwendig bis zum Moment der europäischen „Entdeckung“ zurückzugehen. Die bisher unbekannten Küsten wurden zwar fast gleichzeitig von kastilischen und portugiesischen Seefahrern erreicht, aber eine „unbekannte Welt“ war es für beide nicht, da das Vorgefundene bereits durch ihre Erwartungshaltung „bedeutet“ war. Diese Auffindung von etwas Bekanntem (Borchmeyer 2009: 202f.), nämlich „Westindien“ und „Brasilien“ (wie das Land bald genannt wurde), unterschied sich aber in einem entscheidenden Punkt: Während Kolumbus bis zum Schluss an seiner These festhielt über die Westroute Asien – wenn auch leider nur Inseln an der Peripherie – erreicht zu haben, war für Cabral, der ja durch Vasco da Gamas vorherige Expedition Kenntnis von der Afrikaroute nach Asien – und zwar zu den wichtigsten Wirtschaftszentren – hatte, durch den geradlinigen Südsüdwestkurs klar, dass es sich entgegen des christlichen Wunschdenken einer dreigeteilten Welt (*triplex mundis*) um Neu-land im südlichen Atlantik, weitab des asiatischen Kontinents und außerdem noch innerhalb des durch die Linie von Tordesillas markierten portugiesischen Sektors handeln musste².

Diese Ausgangssituation war nicht nur von strategischer Bedeutung, sondern auch von einer symbolischen. „Brasilien“ war von Anfang an eine „neue Welt“, die nicht wie „Westindien“ bereits konnotiert war, und diente darum als frei verfügbare Projektionsfläche für einen umfangreichen Korpus an geographischen Mythen, der seit der Antike auf einen „vierten Kontinent“ bzw. „Südkontinent“

² Ein aus heutiger Sicht stets unterschätztes Problem war die Längengradbestimmung auf hoher See. Während die geographische Breite mithilfe von Astrolabium und Sextant relativ genau gemessen werden konnte, war dies für die Länge erst durch eine trotz der Schiffsbewegungen genau gehende Uhr, die deshalb „Längenuhr“ genannt wurde, erst Ende des 18. Jahrhunderts möglich. Diese erlaubte es die „mitgeführte“ Ortszeit des Heimathafens mit den jeweiligen Sonnenaufgangs- und -untergangszeiten auf See zu vergleichen und daraus die nach Westen bzw. Osten versegelte Strecke zu bestimmen.

oder paradiesische Inseln im Westen – Atlantis, Antilia, Hesperiden, Insula Fortunatae, Elysum u.a. – bezogen wurde (Gómez Espelosín 1994: 107ff.). Auch auf Karten des frühen Mittelalters finden sich solche Eilande westlich von Afrika im Atlantik verzeichnet, etwa als *Paradysum* auf der Weltkarte aus dem Benediktinerkloster Einsiedeln. Die Gründungstexte zu Brasilien, die *Carta do Achamento* von Caminha (geschrieben 1500) und der *Novus Mundus* (1504) von Vespucci, der ja nicht eine Beschreibung Amerikas, sondern ausschließlich Brasiliens war, sind voller intertextueller Bezüge auf diese Paradiesinseln, vor allem aber auf das goldene Zeitalter und das biblische Paradies. Brasilien wirkte auf seine belesenen Betrachter wie ein Ebenbild des Garten Eden: Menschen in unschuldiger und schamloser Lebensweise – ohne König, Gesetz und Glaube, dafür mit einem angeblichen Hang zur Menschenfresserei –, offenbar von der Erbsünde nicht betroffen und völlig im Einklang mit einer verschwenderischen Natur lebend (Wink 2009: 141ff., 148ff.). Diesen Eindruck hatte zwar auch Kolumbus auf den westindischen Inseln, aber anders als in Mexiko und den Anden traf man in Brasilien später nicht auf Völker, deren Gesellschaftsform der europäischen Idee von Ursprünglichkeit zuwiderlief, und auch nicht auf unparadiesisch eisige Berge und trockene Wüsten. Die schon aus der Antike bekannte Doppelfigur des edlen Wilden/kannibalischen Barbaren, die bald in der europäischen Literatur und Philosophie der Aufklärung zu neuen Ehren kam, war eigentlich kein Amerikaner, sondern ein Brazilianer.

Diese frühe Kopplung zwischen Brasilien und einem *locus amoenus* wurde durch die unterschiedliche Eroberungspolitik der portugiesischen und kastilischen Kronen verstärkt: Von Portugal, das sich ganz auf den „richtigen“ Indienhandel konzentrierte, kaum kontrolliert stand das Gebiet lange Zeit auch den Expeditionen anderer europäischer Mächte offen. So war es möglich, dass zwei weitere Gründungstexte Brasiliens, Hans Stadens *Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen MenschfresserLeuthen, in der Newenwelt America gelegen* (1557) und Jean de Lérys *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578), durch protestantische Verleger wie Theodor de Bry, die ja keine Rücksicht auf die Kirchenzensur und die Geheimhaltungspolitik der kastilischen Krone nehmen mussten, in ganz Europa verbreitet werden konnten. Gleichzeitig veröffentlichten diese die Schreckensberichte zur spanischen Conquista (in Spanien *leyenda negra* genannt), während Brasilien, wo an der autochthonen Bevölkerung ebenfalls ein Genozid verübt wurde, zu keinem Zeitpunkt unter Verdacht geriet. Stattdessen wurde der brasilianische *bon sauvage* spätestens in Michel de Montaignes berühmten Essay „Des Cannibales“ zum literarischen Topos.

Natürlich wurde vieles davon später auf das gesamte Amerika bezogen, aber bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts hinein dominierte die Gleichsetzung von Brasilien“, „Amerika“ und „Neuer Welt“³. Als sich dann in der imaginären Geographie „Westindien“ vom asiatischen Kontinent löste und deutlich wurde, dass die Neue Welt mehrheitlich im beanspruchten Gebiet der kastilischen Krone lag, wurde die Assoziation mit den Paradiesinselmythen dazu verwendet, Brasilien vom Festland zu lösen und aufs Neue zu einer riesigen Insel zu machen, abgetrennt gedacht vom übrigen Amerika durch die Flussläufe des Plata und des Amazonas, die gemeinsam aus der sagenumwobenen Lagune Eupana entspringen sollten. Wider besseres kartographisches Wissen blieb die *Ilha Brasil* bis ins 19. Jahrhundert in der Vorstellungswelt erhalten. Anfang des 20. Jahrhunderts wurden sogar Pläne diskutiert, durch ein Bauwerk der Geographie nachzuhelfen und mittels eines Verbindungskanal die Vision Wirklichkeit werden zu lassen (1908: 3).

Durch diese zwei Assoziationen – Paradies und Insel – war Brasilien von Anfang an als einheitlicher und abgegrenzter Raum definiert. Die beschriebenen Assoziationen bilden den Grundstock der Brasilienerzählung als edenischer Diskurs, der sich von den Gründungstexten im 16. Jahrhundert bis zur romantischen Nationalliteratur des 19. Jahrhunderts fortschrieb. In den Romanen des *indianismo*, dessen bekanntester Vertreter José de Alencar war, stehen die Natur und die brasilianischen Indigenen im Zentrum der Handlung; selbstverständlich als idealisierte literarische Figuren, denn Alencar hatte niemals den Anspruch erhoben, ein reales Bild zu zeichnen. Der Lobgesang erfüllte eine wichtige Funktion: Rhetorisch wurde dem Indigenen der Vergangenheit die Hand gereicht und der Geschichte seiner Niederlage ein exponierter Platz in der Nationalliteratur angeboten. In dieser spielte er fortan die Rolle eines heldenhaften Vorfahren, Vertreter einer vergangenen Kultur, der sich dem unvermeidlichen Fortschritt einer als kulturell überlegen dargestellten europäischen Expansion opferte. Der edenische Diskurs war auch Grundlage für die wichtigsten nationalen Symbole: Die Flagge ist eine Symbolisierung der naturräumlichen Superlative Brasiliens. Ein grünes Rechteck steht für die bereits von Caminha und Vespucci bewunderten endlosen Wälder, eine gelbe Raute für die unermesslichen Gold- und Bodenschätze, der blaue Nachthimmel für ein Land in kontinentaler Größe zwischen dem Äquator und dem Wendekreis des Steinbocks, an dem das

³ So u. a. auf Sebastian Münsters Weltkarte von 1540 als *Nüw Welt: Insula Atlantica quam vocant Brasilij & Americam*. Hans Staden setzt wiederholt „Prasilien“ mit dem „Landt America“ gleich (Staden [1557] 1967:169) und Jean de Léry bezeichnet das Land als „ceste quatriesme partie du monde appelee Amerique ou terre du Bresil“ (Léry [[1578] Kap. 1 [=digitale Fassung ohne Seitenangabe]).

Kreuz des Südens die Auserwählung von Gottes Gnaden signalisiert (Chauí 2000: 62). Ebenso zitiert die Hymne in fünf von acht Strophen aus dem Kanon der edenischen Motive; am bekanntesten sind natürlich die Verse „teus risonhos lindos campos têm mais flores / nossos bosques tem mais vida“, in denen un-
schwer die *Canção do Exílio* (1836) von Gonçalves Dias bzw. eine markante Stelle aus der *Historia da America Portuguesa* (1730) von Sebastião da Rocha Pita zu erkennen sind:

„Em nenhuma outra região se mostra o céu mais sereno, nem madrugada mais bela a aurora; o sol em nenhum outro hemisfério tem os raios tão dourados, nem os reflexos noturnos tão brilhantes; as estrelas são mais benignas e se mostram sempre alegres; os horizontes, ou nasça o sol, ou se sepulte, estão sempre claros; as águas, ou se tomem nas fontes pelos campos, ou dentro das povoações nos aquedutos, são as mais puras; é enfim o *Brasil Terreal Paraíso* descoberto, onde tem nascimento e curso os maiores rios; domina salutífero clima; influem benignos astros e respiram auras suavíssimas, que o fazem fértil e povoado de inumeráveis habitantes [...].“ (Pita [1730] 1976: 19)

Sogar die gegenwärtigen Utopie einer neuen Agrarmacht schöpft aus diesen Motiven, denn die Idee des „plantando tudo dá“ findet sich ebenfalls schon in frühen Texten, so zum Beispiel in Ambrósio Fernandes Brandão's *Diálogos da Grandeza do Brasil* von 1618. Nicht nur die Bewahrung, sondern auch die Popularisierung des edenischen Motivs zeigt sich in aktuellen Umfragen zum brasilianischen Nationalstolz. Regelmäßig beziehen sich die Antworten in erster Linie auf die Naturschönheiten und das Klima Brasiliens, wohingegen Geschichte und Institutionen, ja „Menschenwerk“ überhaupt mit der vorgestellten Gemeinschaft kaum identifiziert wird. (Carvalho 1998: 69, República Opinião 2010).

Ein weiteres zentrales Element der Brasilienerzählung ergänzt das bisher besprochene edenische Motiv als Mythos zum Ursprung der Menschheit durch eine Verheißung hinsichtlich deren Endes und schließt so gewissermaßen den Kreis. Im brasilianischen Schlaraffenland sollte sich nämlich auch die *Translatio Imperii*, die Errichtung eines Kaiserreichs im Westen, so wie sie von den Propheten Daniel und Jesajas vorhergesagt wurde, begehen (Pagden 1995:42). Seit dem Wunder von Ourique im Jahr 1139, als während der entscheidenden Schlacht gegen die Mauren Christus persönlich König Afonso Henriques die Errichtung des göttlichen Königreiches angetragen haben soll, bestand eine lusitanisch-messianische Tradition, welche das politische Imperium als vorbereitende Maßnahme für das Reich Gottes auf Erden verstand. Die Entdeckung einer paradiesischen Neuen Welt wurde als Bestätigung dieser Mission gesehen. Diese Ideen fanden neuen Zulauf während der Personalunion der iberischen Kronen

von 1580 bis 1649. Diese war die Konsequenz aus der militärischen Katastrophe von Al-Qasr Al-Kabir (1578), bei der nicht nur der fast noch jugendliche König Sebastião I, sondern auch große Teile des portugiesischen Adels den Tod fanden. Aus dem Trauma entstand – wie oft bei militärischen Niederlagen – ein Irredenta-Mythos, der Sebastianismus. Nach diesem habe sich der König – so wie Barbarossa im Kyffhäuser – auf eine Atlantikinsel zurückgezogen, um wiederzukehren und dem Königreich zu imperialer Macht zu verhelfen, wenn die Zeit reif geworden sei. Die aus heutiger Sicht verblüffende Vorstellung, dass das Reich Gottes seinen Anfang in Brasilien nehmen würde, findet sich jedoch am deutlichsten in der Jesuitenliteratur. António Vieiras *História do Futuro ou Do Quinto Império do Mundo e as Esperanças de Portugal*, verfasst in den 1660er Jahren in Inquisitionshaft und 1718 *posthum* publiziert, spricht der indigenen brasilianischen Bevölkerung das überlieferte Privileg zu, nach Christi Wiederkehr die Rolle des auserwählten Volkes spielen zu dürfen, und den Regenten der neuweltlichen Besitzungen des Königreichs wird verheißen, das Zentrum eines zukünftigen Gottesreiches aufbauen zu können – so wie es die Jesuiten in ihren Missionsgründungen ja bereits praktizierten (Lyra 1994:123). Auch wenn diese Interpretation wohl nicht einmal in Brasilien Konsens wurde, floss sie als schillerndes Bild in die Brasilienerzählung ein und lieferte eine wunderbare Begründung für die Idee eines „Landes der Zukunft“.

Das Überraschende ist, dass letztendlich die *Translatio* wirklich durchgeführt und ein Imperium begründet wurde. Diese für Lateinamerika einzigartige Unternehmung wird als *inversão brasileira* bezeichnet. Paradiesmythos und Zukunftsverheißung wirken hier erstmals als symbolische Wegweiser in einer politischen Umbruchsituation. Für die heutige Geschichtswissenschaft, die 2008 anlässlich der Zweihundertjahrfeiern der Übersiedlung des Königshauses neue Ergebnisse vorlegte, ist deutlich, dass es sich nicht um eine spontane Aktion unter Sachzwang – die drohende napoleonische Invasion – handelte, sondern um die späte Verwirklichung eines seit Jahrhunderten diskutierten Plans (siehe z.B. Light 2008). Entgegen der anfänglichen Rhetorik eines provisorischen Exils wurden alle möglichen Anstrengungen unternommen, Brasilien dauerhaft als Zentrum eines monarchischen Weltreichs zu stärken. Die zeitgenössischen Diskurse sind entlarvend. So hieß es bald nach der Landung im glücklicherweise überlieferten Dankesgottesdienst des Hofkaplans:

„América feliz tens em teu seio / Do novo Império o fundador solene: / será este Paiz das Santas virtudes, / Quando do resto do Mundo he todo crime. / Do grande Affonso a Descendencia Augusta, / os Povos doutrinar do Mundo antigo: / Para a Gloria esmaltar

do novo Mundo / Manda o sexto João o Ceo amigo.“ (Zitiert in Schultz 2001: 99, Fußnote 111)

Die Rückkehroption, die spätestens nach dem Frieden von Paris 1814 offen stand, wurde tunlichst ignoriert und stattdessen das *Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves* ausgerufen. Aber es ging nicht nur um eine Verschiebung des Machtzentrums innerhalb des Reiches. Die zeitgenössischen Legitimationsdiskurse zeigen, dass Brasilien zum Ort einer politisch-moralischen Regeneration der Welt überhaupt erkoren wurde. José Bonifácio de Andrada schrieb 1821:

“E que país esse, senhores, para uma nova civilização e novo assento da ciência. Que terra para um grande e vasto império! Seu assento central quase *no meio do globo*; defronte à porta da África, que deve senhoriar, com a Ásia à direita, e com a Europa à esquerda, qual outra nação se lhe podem igualar? Riquíssima nos três reinos da natureza, com o andar dos tempos, nenhum outro país poderá correr parelhas com *a nova Lusitana*.” (Zitiert in Lyra 1994: 143)

Der darauf folgende logische Schritt zur Verwirklichung des Landes der Zukunft war die Ausrufung eines brasilianischen Kaiserreichs im Rahmen der so genannten Unabhängigkeit. Die Frage, wer sich eigentlich von wem unabhängig erklärte – und die aus zeitgenössischer Perspektive noch deutlich war, in der von einer „portugiesischen Revolution“ (Handelmann [1860] 1987: 868) die Rede ist –, wurde ebenfalls in den letzten Jahren durch geschichtswissenschaftliche Forschungen neu bewertet (z.B. Souza 1998, Maxwell 2003). Nach diesen handelte es sich in erster Linie darum, die republikanischen Bewegungen, die sich in Portugal wie Brasilien gegen die lusitanische Restauration formierten, strategisch einzudämmen. Es ging darum, das monarchische System (und damit die Besitztümer des Hauses Bragança) auf beiden Seiten des Atlantiks zu bewahren und die territoriale Einheit Brasiliens gegen Separatismen zu verteidigen, auch wenn dies mittelfristig die Teilung des Reiches in einen europäisch-afrikanisch-asiatischen sowie einen brasilianischen Teil erforderte.

Mit einem Unabhängigkeitskampf gegen eine Kolonialmacht hatte dies wenig zu tun. Zwar wurde zur Rechtfertigung im Lauf des Jahres 1822 kurzfristig eine drohende „Recolonização“ Brasiliens durch Portugal beschworen und das Ungehorsam des Kronprinzen Pedro als Handlung im brasilianischen Interesse dargestellt (als ob das brasilianische Volk nicht auch durch *Cortes Constituintes* repräsentiert worden wäre) und sogar nach dem Vorbild der Nachbarrepubliken der Begriff „Independência“ in Anspruch genommen. Aber gültig war dann der *Tratado de Paz e Amizade* von 1825, nach dem die Teilung völlig rechtmäßig als Übertragungsakt vollzogen wurde. Selbstredend kam es weder zu einem Ab-

bruch der diplomatischen Beziehungen noch zu Rückeroberungsversuchen. Fast erwartungsgemäß wurde die Krönung von Pedro I symbolisch aufgeladen, indem sich die Zeremonie am päpstlichen Ritus der Kaisersalbung orientierte, auch wenn sie ein Erzbischof vornehmen musste.

Für die europäischen Herrscherhäuser – allen voran Metternich als umtriebiger Strippenzieher – war das Kaiserreich ein willkommenener Anlass, um über einen Musterstaat in der Neuen Welt die Überlegenheit des monarchischen Systems zu beweisen. Aber auch Brasilien selbst hatte – zum großen Ärger Bolívars – für seine hispanoamerikanischen Nachbarrepubliken keine Solidarität übrig, sondern verstand den Kontinent als natürlichen Einflussbereich und sich selbst als neue Hegemonialmacht, wie zahlreiche Eroberungsversuche vor allem in der *Banda Oriental do Uruguai* zeigen. In brasilianischen Zeitungen der Epoche war Hispanoamerika mit einem negativ konnotierten semantischen Feld verknüpft, zu dem die Begriffe *república*, *revolução*, *guerras civis*, *anarquia*, *idéias jacobinas*, *rebelião* aber auch *democracia*, *reforma* und bezeichnenderweise zu diesem Zeitpunkt noch *independência* gehörten (Pimenta 2003:126). Den späteren Krieg gegen Paraguay, bei dem dessen waffenfähige Bevölkerung fast gänzlich ermordet wurde, inszenierte das Kaiserreich sogar als Entscheidungskampf zwischen „Zivilisation und Barbarei“. Im Grunde vertrat während des ganzen 19. Jahrhunderts Brasilien keine lateinamerikanischen Interessen, sondern trug systematisch zu deren Destabilisierung bei (Capelato 2000: 290). Vor diesem Hintergrund einer historischen Opposition zu Hispanoamerika, die sich im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht nachhaltig veränderte, sind die gegenwärtigen politischen Annäherungsbemühungen besonders hoch einzuschätzen. Diese gehen freilich einher mit massiven Investitionen der brasilianischen Wirtschaft, die durchaus auch schon einmal als ökonomischer Imperialismus kritisiert werden. Offenbar ist wie auch in anderen Ländern verstanden worden, dass es auf die Dauer sehr viel lukrativer ist Produkte in die Nachbarländer exportieren als diese zu überfallen. Allerdings ist auch dies nicht von den eingangs erwähnten Normen unabhängig. Ein Beispiel ist die so genannten Gaskrise: Die Verstaatlichungen im Energiesektor, die Boliviens Präsident Evo Morales 2006 erzwang, konnten trotz des immensen Verlusts für die brasilianische Petrobrás nicht allein mit ökonomischen Argumenten bewertet werden. Brasiliens Regierung zeigte vielmehr Verständnis für die Maßnahme des armen Nachbarlandes und wurde prompt des Verrats an den brasilianischen Interessen angeklagt (Schelp 2006). Diese ungewohnte Position kann nicht unabhängig von der problematischen außenpolitischen Rolle Brasiliens in der Geschichte – auf die in der

Debatte immer wieder von bolivianischer Seite verwiesen wurde – gesehen werden.

Die Alteritätsbeziehung zu Hispanoamerika stützte die Brasilienerzählung. Durch die systematisch betriebene Darstellung der Nachbarrepubliken als *locus terribilis* des Chaos und der Willkür, strahlte das Selbstbildnis eines Reiches, das in Ordnung und Frieden, von den europäischen Monarchien geachtet und unter der Führung eines erfahrenen Staatsapparats seinen durch göttliche Vorsehung bestimmten Weg geht, in noch kräftigeren Farben. Zwar befand sich Brasilien bis 1850 fast ununterbrochen in einem bürgerkriegsähnlichen Zustand, aber abgesehen von der vergleichsweise harmlosen *Guerra dos Farrapos* fanden die zahlreichen blutig niedergeschlagenen Volksaufstände (zum Beispiel *Revolta dos Malês*, *Balaçada*, *Cabanagem*, *Revolta Praieira*) keine Berücksichtigung und sind bis heute kein wichtiger Bestandteil der offiziellen kollektiven Erinnerung. Auch deshalb war es für die Regierung möglich und opportun, in einer zentralen Frage für die Stabilität der Gesellschaft, nämlich die Abschaffung der Sklavenwirtschaft, auf Zeit zu spielen und gleichzeitig die Angst vor haitianischen Zuständen zu schüren. (Dieses Argument wurde schon 1822 gegen die Cortes in Portugal ins Feld geführt, über die es hieß: „Até (quem ousará em dizer-lo!) vos ameaça com libertar a escravidão e armar seus braços contra seus próprios senhores“). Die Abolition von 1888 erfolgte nicht nur spät, sondern auch erst zu einem Zeitpunkt, als der Anteil der Sklaven an der Gesamtbevölkerung von etwa 50% auf unter 5% gesunken war. Dies nicht durch Gesetze, denn die *Lei do Ventre Livre* und die *Lei dos Sexagenários* traten wegen der langen Übergangsfristen nie in Kraft, sondern unter dem Eindruck der Abolitionskampagnen auf freiwilliger Basis – und natürlich weil viele Sklaven sich eigenmächtig durch Flucht ihre Freiheit genommen hatten. In der über fast ein Jahrhundert gestreckten Transformation der Sklavenwirtschaft zeigt sich ein interessanter Nebeneffekt der brasilianischen Option für die Monarchie: Während in einer Republik zumindest auf dem Papier ein souveränes Staatsvolk zu definieren ist und die Sklaverei den staatstheoretischen Prämissen prinzipiell entgegensteht, gilt dies für die Legitimität eines Herrschers von Gottes Gnaden über seine Schutz befohlenen Untertanen nicht in gleichem Maße. Die Aufrechterhaltung der Sklaverei konnte daher dem mächtigen Verheißungsdiskurs der Brasilienerzählung nicht ernsthaft schaden.

Es stellt sich nun die Frage, ob nicht die Ausrufung der Republik 1889 in der Brasilienerzählung einen Diskurswechsel bewirkte. Tatsächlich sah es zunächst danach aus. Während es sich bei den Ereignissen nicht um eine breite republikanische Bewegung handelte, sondern es zur Republik über eine diffuse Eigendy-

namik „kam“, die durch die Protestaktion einer militärischen Einheit unter Deodoro de Fonseca nur angestoßen wurde (siehe z.B. Lessa 1999), waren die Diskurse umso konkreter. Die Monarchie wurde als Anachronismus und Anomalie in der Neuen Welt kritisiert, die Republik als unumgängliche Amerikanisierung und Modernisierung gefeiert (Costa 1979: 244). Höhepunkt der revolutionären Semantik war die Selbstbezeichnung eines Teils der Bewegung als „Jakobiner“ und die Gleichsetzung des brasilianischen Kaiserreichs mit dem französischen *Ancien Régime*. Der radikale Jakobiner Silva Jardim, der während des Umsturzes zum Entsetzen des französischen Botschafters Marseillaise-Chöre durch die Straßen von Rio de Janeiro dirigierte, plädierte sogar dafür, den Kronprinzen Conde D’Eu erschießen zu lassen, sozusagen als würdigen Ersatz für Louis XVI (Carvalho 2003: 12. Aber bereits im Jahr 1900, pünktlich zu den Vierhundertjahrfeiern der Entdeckung, zeigte sich diese Rhetorik mit der Brasilien erzählung vereinbar.

Beispielhaft für die Versöhnung von neuen und alten Diskurselemente war ein zu diesem Anlass erschienenenes und breit rezipiertes Buch mit dem Titel *Porque me ufano do meu paiz: Right or wrong, my country*, verfasst von Affonso Celso. Der Text ist eine Synthese praktisch aller Elemente der traditionellen Brasilien erzählung, ergänzt um Motive, die in der Republik kreiert wurden. Die Struktur ist eine Abfolge von Argumenten der Superiorität Brasiliens. Zuerst abgehandelt wird in der üblichen hyperbolischen Form der edenische Diskurs (*grandeza, beleza, riqueza, clima*). Als neues Motiv führt Celso das Fehlen von Naturkatastrophen wie zum Beispiel Erdbeben ein, das auch heute noch gern angeführt wird. Dann kommt allerdings der Autor auf die *Brasileiros* zu sprechen, lobt sie als arbeitsame Menschen und argumentiert sogar gegen Rassentheorien (Celso 1901: 83), ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, als die übergroße Mehrheit der Brasilianer durch das maßgebliche rassistische Paradigma der Jahrhundertwende vollständig diffamiert war und nur als Entwicklungshemmnis betrachtet wurde. Dieser Meinung waren zwar auch andere, aber die erstmalige Einschreibung in den offiziellen Nationaldiskurs bedeutete eine Wende: In der Brasilien erzählung war die *lebende* brasilianische Bevölkerung doch bisher nicht aufgetaucht, es sei denn als fiktive *bons sauvages* oder als ein in ferner Zukunft der Wiederkehr Christi harrendes auserwähltes Volk. Noch in der Republik wurde das neu definierte Staatsvolk als untätiges *povo bestializado* disqualifiziert und wenn es aktiv wurde aus Gründen des Machterhalts als „nicht souverän“ vernachlässigt (Carvalho 1987: 160). Von Interesse war es höchstens als Objekt biopolitischer Spekulationen. Das Verdikt „País perdido, este Brasil! Nesta terra tudo é grande, só o homem nada vale“ von Araripe Júnior (1909: 103) brachte diese Asymmet-

rie auf den Punkt (und lebt heute in dem bekannten Witz fort, dass Gott sich den ganzen sechsten Schöpfungstag lang Brasilien gewidmet habe, dann aber – um ausgleichende Gerechtigkeit walten zu lassen – dort die „Brasilianer“ angesiedelt habe). Eine massenwirksame Repräsentation des brasilianischen Volkes erfolgte freilich erst Jahre später, nämlich in der nationalistischen Bewegung des *Verdeamarelismo* und im pädagogischen Diskurs des *Estado Novo* der Regierung Getúlio Vargas.

„[S]e compararmos o verdeamarelismo desse período [1937-45] com outras expressões anteriores (como o nativismo romântico, do século XIX, e o ufanismo do início do século XX), notaremos que, antes, a ênfase recaía sobre a Natureza, e, agora, algo mais apareceu. De fato, não se tratava apenas de manter a celebração da Natureza e sim de introduzir na cena política uma nova personagem: o povo brasileiro.“ (Chauí 2000: 37f.)

Das brasilianische Glück war auch noch für Affonso Celso keine Errungenschaft der Gesellschaft, sondern eine göttliche Vorsehung:

„Doado pela providencia, recebeu o Brazil aquillo que outros paizes, derramando rios de sangue, immensas difficuldades tiveram em alcançar.“ (Celso 1901: 10).

Beweis genug sei die schiere Größe Brasiliens, ganz so wie schon König Saul, ein der Überlieferung nach hoch aufgeschossener junger Eselstreiber, von Gott auserwählt worden sei, erster König über alle Stämme Israels zu sein. Indem Celso die „natürlichen Grenzen“ als Gotteswerk anführt, erspart er sich die mühsame Interpretation, die Vieira über mehrere hundert Seiten ausgebreitet hatte.

„Confiemos. Há uma lógica imanente: de tantas premissas de grandeza só sairá grandiosa conclusão. Confiemos em nós próprios, confiemos no porvir, confiemos sobretudo em Deus que não nos outorgaria dádivas tão preciosas para que as desperdiçássemos esterilmente. Deus não nos abandonará. Se aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos.“ (Celso 1901:235)

Zur Begründung des Hegemonialanspruchs verweist Celso auf ein anderes Imperium, nämlich das Römische Reich, dessen Gründungsväter ebenfalls niedriger Herkunft gewesen seien. Die darauffolgende Begründung treibt die Tradition der neuweltlichen Huldigung an die Natur auf die Spitze: Kultur sei vergänglich und zudem geschmacksabhängig, die Schönheiten der Natur hingegen für jeden einsichtig und ewiglich, „apreciadas em qualquer época, superiores às dos Pantheons e Colyseus“ (Celso 1901:42).

Diese nationalistischen Blüten werden in Brasilien nach dem Buchtitel *ufanismo* genannt und sind wahrscheinlich manchem Brasilienkenner bekannt. Sie zeigen,

wie die meisten Elemente der Brasilienerzählung nicht nur weitergetragen, sondern schrittweise auch popularisiert wurden. Besonders auffällig ist, dass nicht an *einer* Stelle dieser Fibel von der brasilianischen Republik die Rede ist. Offenbar konnte sich die neue Staatsform nicht in der Brasilienerzählung verankern oder anders gesagt: Brasilien blieb als Vorstellungswelt auch nach dem Systemwechsel ein „Reich“. Nicht unbedingt als Monarchie, sondern im Max Weber'schen Sinne der Legitimation von Herrschaft über eine Ableitung von einem höheren Auftrag: durch die Übereinstimmung der Erzählung mit kosmologischen Gesetzen religiöser Verheißung oder aber mit säkular-universalistischen Ordnungsvorstellungen zur Zähmung der Kräfte des Chaos. Die Historikerin Janotti (1986: 213) zieht daraus den Schluss: „A idéia do Império, como uma exceção positiva no concerto das nações da América Latina, permanecia inalterada, atravessando a ruptura republicana.“ Als politischer Akteur wird das Volk auch weiterhin nicht wahrgenommen. In den einschlägigen Umfragen wird der dem Nationalstolz entgegengesetzten Frage nach der größten subjektiv empfundenen Schande Brasiliens meist mit einer Anklage an den untätigen Staat begegnet, also die Forderung nach einem paternalistischen *Estado Desenvolvimentista* erhoben, die nicht umsonst seit Jahrzehnten jedes Regierungsprogramm schmückt. Mit Volkssouveränität scheinen die zentralen Identifikationen wenig zu tun zu haben. Marilena Chauí sieht darin die weiterhin gültige Ableitung der Herrschaft von einer höheren Ordnung:

„A sacração do governante tem ainda como efeito a maneira como se realiza a prática da representação política no Brasil. De fato [...] o rei representa Deus e não os governados e os que recebem o favor régio representam o rei e não os súditos. Essa concepção aparece na política brasileira, na qual os representantes, embora eleitos, não são percebidos pelos representados como *seus* representantes e sim como representantes *do Estado* em face do povo, o qual se dirige aos representantes para solicitar favores ou obter privilégios.“ (Chauí 2000:86)

Die Monarchie lebt aber auch in anderen Inszenierungen fort. Fast ein Jahrhundert später, nach der Rückkehr zur Demokratie im Jahr 1988, fand am 21. April 1993 ein merkwürdiges Plebiszit statt. Die brasilianischen Bürger sollten über die Staats- und Regierungsform Brasiliens neu entscheiden. Zur Auswahl standen die Republik und die Monarchie bzw. der Präsidialismus und Parlamentarismus. Zwar wurde die republikanische Staatsform mit mehr als dem Sechsfachen der Stimmen eindeutig befürwortet, aber dass die Option überhaupt in Erwägung gezogen wurde, ist ein Hinweis darauf, wie stark der Reichsdiskurs

noch im nationalen Selbstverständnis präsent ist⁴. Betrachtet man, aus welchen illustren Quellen sie sich speist, wird dieser Erfolg verständlich: Schließlich waren in der Brasilienerzählung mit dem „Goldenen Zeitalter“, dem „Paradies“ und dem *Quinto Império* die verheißungsvollsten Motive aus der klassischen Antike, der Bibel und der lusitanischen Mittelaltermythologie eingeschrieben.

Aber besitzt dieser Diskurs Gültigkeit bis ins heutige 21. Jahrhundert? Angesprochen wurde bereits, dass neben dem imaginären Land Brasilien im Laufe des 20. Jahrhunderts auch die „Brasilianer“ selbst an Bedeutung für die Brasilienerzählung gewannen. Die heterogene Bevölkerung wurde – jenseits der Idealisierungen und Diffamierungen – über die kulturelle Emanzipation des *modernismo* in den 1920er Jahren und die Überwindung des *branqueamento* durch die Rehabilitierung der Afrobrasilianer im Werk Gilberto Freyres in den 1930er Jahren als Träger einer mestizischen kulturellen *brasilidade* anerkannt. Dass die Bevölkerung gegenüber dem Territorium sogar bevorzugt behandelt wird, ist hingegen ein Phänomen unseres 21. Jahrhunderts. Die Diskurswende illustriert ein kleines Logo, das die Regierung Lula während ihrer ersten Legislaturperiode als Markenzeichen für Publikationen, Plakate und sonstige offizielle Repräsentationen entworfen hat und das dem Verdikt von Araripe Júnior diametral entgegensteht: Auf ihm war der Slogan „O melhor do Brasil é o Brasileiro“ zu lesen.

Allerdings steht auch der *mestiçagem*-Diskurs, als eine weitere Form der mächtigen kulturellen Inklusion in die Brasilienerzählung, der innerhalb des Reichsmodells die rhetorische Inklusion aller Untertanen so leicht machte, derzeit zur Debatte: Besonders deutlich wird dies in der Debatte zur Einführung von Instrumenten positiver Diskriminierung im Sinne einer *affirmative action*, wie etwa über die Zulassung von afro-brasilianischen Studienbewerbern über Quoten. Dies bricht mit der traditionellen Doktrin der brasilianischen Rassenmischung – „[t]odo brasileiro é um mestiço, quando não no sangue, nas idéias“ (Romero [1902-03] 1980: 54) – und orientiert sich zudem, wie der Bindestrich schon zeigt, am angelsächsischen Multikulturalismus, was dementsprechend als Verrat nationaler Werte empfunden wurde (siehe Costa 2006). Zuletzt fasste die brasilianische Statistikbehörde IBGE für sozioökonomische Zwecke auch noch die Kategorien „preto“ und „pardo“ – neben „branco“, „amarelo“ und indígena“ zwei der fünf Kategorien – unter dem gemeinsamen Nenner „negro“ zusammen – und stieß damit auf heftige Proteste. Wurde damit doch eine urbrasilianische Erfindung, eine undefinierbare Nichtfarbe, über die sich in den letzten Volks-

⁴ Für eine Republik stimmten 49 %, für eine Monarchie 7,5 %, Blanko-Stimmzettel, ungültige Stimmen und Enthaltungen (bei Wahlpflicht) summierten sich auf 43,5 % (www.tse.gov.br).

zählungen fast die Hälfte der Brasilianer definierte, übergangen. Die Aufkündigung von diesem verordneten Konsens ist so problematisch wie möglicherweise notwendig. Einerseits wirkte die rhetorische Inklusion als „opressão das diferenças e bálsamo político para a manutenção da ordem iníqua“, andererseits blockierte der Mythos der Rassendemokratie seit fast zwei Jahrhunderten erfolgreich eine „polarização e [o] estabelecimento rígido de fronteiras“ zugunsten der Verhandlung fließender Identifikationen, eigentlich ganz im postmodernen Sinn (Costa 2006: 213, 215). Zu berücksichtigen ist darüber hinaus, dass die de facto existierende soziale Benachteiligung nur dadurch bekämpft werden, dass ihre Mechanismen offengelegt werden – und dies ist eben nur durch die zusammenfassende Zuordnung von Gruppen möglich, selbst wenn diese zur Affirmation auf einen bipolaren kulturellen Essenzialismus (wie im *Movimento Negro*) zurückgreift, der genau den breiten undefinierbaren mestizischen Zwischenraum, auf den die *brasileidade* projiziert wurde, negiert. Tatsächlich scheint die Vorstellung nationaler Homogenität – als Ergebnis eines auf der Basis der Brasilienerzählung seit den 1920er Jahren nachdrücklich betriebenen *abrasileiramento* – brüchig geworden zu sein. Das Interesse für wie auch immer definierte ethnische Minderheiten ist groß. Sogar die nach eigenen Angaben zweisprachigen Nachkommen pommerscher Einwanderer aus den 1860er Jahren pochen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft auf das Recht ihre Kultur unverfälscht leben zu dürfen (siehe <http://www.pomerano.com>). Solche Initiativen stoßen natürlich auf weniger Skepsis als eine Quotenregelung, die zum großen Teil unterprivilegierte Schichten begünstigt.

Die gesellschaftliche „Realität“ – so hoffe ich deutlich gemacht zu haben – ist immer auch eine Folge kultureller Konzepte dieser Realität. Es scheint so, dass die mächtige Brasilienerzählung zu einem Zeitpunkt, wo deren Utopie plötzlich zu einem erreichbaren Ort geworden ist, endlich auch effektiv angezweifelt werden kann. Die jahrhundertealte Deutungshoheit wird heute durch dissonante Diskurse durchkreuzt, die erstmals auch auf der höchsten Ebene des offiziellen Diskurses – und das ist die Neuigkeit! – einen notwendigen Transformationsprozess in der gesellschaftlichen Realität einfordern. Im Prinzip ist dieser Vorgang unter umgekehrten Vorzeichen gar nicht so anders als im gegenwärtigen Europa, wo eine durch ein halbes Jahrhundert Einwanderung längst gewandelte gesellschaftliche Realität einer neuen kulturellen Sinnstiftung bedarf – und nicht nur in Kreuzberg und Augsburg. Allerdings scheint Brasilien in der Dekonstruktion des geltenden kulturellen Paradigmas und der Neuverhandlung eines *project of re-fusion* zur Schöpfung einer neuen symbolischen Repräsentation (Alexander 2006: 32) einmal mehr die Spürnase vorne zu haben.

Bibliographie

- Alexander, J. C. (2006): Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy, in: ders., Giesen, B., Mast, J. L. (Hg.): Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual, Cambridge, S. 29-90.
- Anderson, B. (1991): Imagined Communities: Reflections on the origin and spread of nationalism, London, New York [1. Auflage 1983].
- Araripe Jr., T. A. (1909): Diálogos „*Diretas já*“ das novas grandezas do Brasil, Rio de Janeiro.
- Borchmeyer, F. (2009): Die Ordnung des Unbekannten: Von der Erfindung der neuen Welt, Berlin.
- Capelato, M. H. (2000). „O gigante brasileiro“ na América Latina: ser ou não ser latino-americano“, in: Mota, C. G. (Hg.): Viagem incompleta: A experiência brasileira. A grande transação [Bd. II], São Paulo, S. 287-316.
- Carvalho, J. M. (1987): Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi, São Paulo .
- Carvalho, J. M. (1998): O motivo edênico no imaginário social brasileiro, in: Revista Brasileira de Ciências Sociais, Jg. 13, Nr. 38, S. 63-79.
- Carvalho, J. M. (2003): A formação das almas: o imaginário da República no Brasil, São Paulo [1. Auflage 1990].
- Celso, A. (1901): Porque me ufano do meu paiz: Right or wrong, my country. Rio de Janeiro.
- Chauí, M. (2000): Brasil: mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo.
- Costa, E. V. (1979): Da Monarquia à República: momentos decisivos. São Paulo.
- Costa, S. (2006): Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo, Belo Horizonte.
- Gómez Espelosín, F. J. (1994): Tierras fabulosas del imaginario griego, in: ders., Girvés Vallejo, M., Largacha, A. (Hg.): Tierras fabulosas de la antigüedad, Madrid, S. 103-289.
- Handelmann, H. [1860] (1987): Geschichte von Brasilien. Zürich.
- Janotti, M. L. M. (1986): Os subversivos da República, São Paulo.
- Léry, J. [1580]: Histoire d'un voyage, faict en la terre du Bresil, autrement dite Amerique, [online <www.mafua.ufsc.br> November 2007].
- Lessa, R. (1999): A Invenção Republicana, Rio de Janeiro.
- Light, K. (2008): A Viagem Marítima da Família Real. A transferência da corte portuguesa para o Brasil, Rio de Janeiro.

- Lustosa, I. (2000): Insultos impressos: a guerra dos jornalistas na independência, São Paulo.
- Lyra, M. L. V. (1994): A Utopia do Poderoso Império, Rio de Janeiro.
- Maxwell, K. (2003): Why was Brazil different? The Contexts of Independence, in ders.: Naked Tropics: Essays on Empire and Other Rogues. New York, London, S. 145-168.
- Nabuco, J. (1908): Rivers and Ports of Brazil [Rede auf dem National Rivers and Harbors Congress], Washington D.C.
- Nitsch, M. (2010): „Deus é Brasileiro“: Über 50 Jahre Begegnungen mit Brasilien“, in: Tópicos, Nr. 4, S. 60-61.
- Pagden, A. (1995): Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500-c.1800, New Haven, London.
- Pimenta, J. P. G. (2003): A Política hispano-americana e o Império Português (1810-1817): Vocabulário político e conjuntura, in: Jancsó, I. (Hg.): Brasil: Formação do Estado e da Nação. São Paulo, Ijuí, S. 123-139.
- República Opinião (Hg.) (2010): Independência do Brasil: Projeto Brasilidade [Arbeitspapier online <<http://www.republicaopinio.com.br/press/release-republica-7-setembro.pdf>> Mai 2011].
- Romero, S. [1902-03] (1980): História da Literatura Brasileira [Bd. I], Rio de Janeiro.
- Schelp, D. (2006): Os líderes e o liderado, in: Veja Online, 10.05.2006 [online <http://veja.abril.com.br/100506/p_088.html> Mai 2011]
- Schirm, S. A. (2007): Führungsindikatoren und Erklärungsvariablen für die neue internationale Rolle Brasiliens, in: Rill, B. (Hg.): Brasilien, Großmacht in Lateinamerika, München, S. 31-47.
- Schultz, K. (2001): Tropical Versailles: Empire, Monarchy, and the Portuguese Royal Court in Rio de Janeiro, 1808-1821, New York, London.
- Souza, I. L. C. (1998): Pátria Coroada: o Brasil como corpo político autônomo (1780-1831). São Paulo.
- Staden, H. [1557] 1969: Warhaftige Historia und beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen Menschfresser Leuthen, in der Newenwelt America gelegen, in: Klüpfel, K. (Hg.): N. Federmanns und H. Stadens Reisen in Südamerika 1529 bis 1555, Amsterdam.
- Wink, G. (2009): Die Idee von Brasilien: Eine kulturwissenschaftliche Untersuchung der Erzählung Brasiliens als vorgestellte Gemeinschaft im Kontrast zu Hispanoamerika, Frankfurt a. M.